

المنهج اللاسلطوي في فلسفة العلم:

فصل الدولة عن الدين

فصل الدولة عن العلم!

نظير جاهل (*)

باسم حقيقة العلم: الدمج بين العلم وحقيقة العلم

ما من أحد من المثقفين المترجمين قد استمع إليه بعد أن صاغ دعوته منذ أكثر من ربع قرن للفصل بين العلم والدولة، لدرء اعتداءات العلم أو الاعتداءات باسمه. إنه بول فايربند. وحتى وإن أشار البعض إليه ناعثاً إياه بالفوضوية، فإنَّ الركب في جوقته الكبرى لا يزال يطالب بفصل الدين عن الدولة باسم الأنوار والحداثة، مسهلاً إضعاف الرابطة المحلية، مُضفياً الشرعية على جرائم السياسة السلطوية باسم حقيقة العلم.

استطاع فايربند، حين دمج في كتابه ضد المنهج فلسفة العلم في تاريخ العلم، أن يعطي من قلب الحداثة الغربية أفقاً للأنترولوجيا لم تكن لتكسبه بأي دينامية ذاتية، ولم يتوصل إليه في الأساس أيُّ من تياراتها، «أنَّ بلوتارك Plutarque أو ديوجين Diogène وليس ديراك Dirac أو فون نيومان Von Newmann، هما اللذان يُعتبران نموذجين لمعرفة، إذ يشكّل تاريخ العلوم جزءاً لا ينفصل عن العلم نفسه»^(١). ما يقصده هنا فايربند، هو أنَّ المعارف القديمة حتى الأساطير منها وحكايات الخوافي ناهيك عن علوم الطب التقليدي والهندسة لم تسقط مشروعيتها أمام العلم الحديث بما له من قوة ذاتية، بل انطلاقاً من تصور لماهية المعرفة الحديثة لا ينفصل عن خضوع لغة العلم للغة السيادة السياسية^(٢). إنَّ هذا الحكم الذي يطلقه هنا فايربند بقوة داعياً إلى الدمج بين تاريخ العلم والعلم نفسه وبين فلسفة العلم يتجاوز دون شك النقد الأنثروبولوجي للإنية الغربية، كونه يطال العلم الحديث نفسه، وهو ما لم يتجرأ أيُّ عالم أنثروبولوجي

(*) استاذ الفلسفة في معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية.

Paul Feyerabend: Contre la Méthode, Éditions du seuil, 1979, P. 27.

(١) حول هذه النقطة راجع: نظير جاهل: أوهام الديموقراطية: الإسلام، الحداثة، ما بعد الحداثة، ط١، مركز

الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1998.

عليه من قبل؛ فلقد فتح ليفي - ستروس مستنداً إلى اكتشافات دي سوسور الألسنية مرحلة جديدة في الفكر الانتروبولوجي منقذاً هذا الميدان من فقدان مشروعيته، وقد استطاع منطلقاً من مبدأ التبادل الذي اقتبسه من علم الصوتيات، أن يعيد الاعتبار إلى المنطق البدائي أو الفكر البري. غير أن هذا المأرب الشريف لم يكن إلا ظاهرياً، إذ إن الفكر البدائي لم يسترجع اعتباره إلا لكونه صورة تحاكي العلم. فالعلم الحديث المتمثل في تقنية المعلوماتية ظل في الانتروبولوجيا البنيوية معيار وأداة القسمة بين إرادة الحقيقة وما يقع خارجها⁽³⁾، حيث يُقذف هذا الخارج إلى تاريخ اللامعنى حاملاً معه جميع الحضارات التي تقيم رابطتها على اللغة الدينية.

نقد إرادة الحقيقة

إن هذه الخدعة الانتروبولوجية هي التي يكتشفها فايربند أو التي تتكشف من خلال خطابه. فهذا الخطاب يطال إرادة الحقيقة العلمية نفسها، بما هي ادعاء حصري لامتلاك اليقين، منطلقاً من أن العلم الحديث هو علم يرتبط بثقافة معينة ولا يفهم إلا بالمقارنة بعلوم الثقافات الأخرى في الزمان والمكان. يطرح فايربند سؤالاً يشكك من خلاله في صحة هذه القسمة، يتعلق بما إذا كان من الأفضل أن نعيش وفق قواعد العقلانية النقدية؛ والواقع أن كارل بوبر قد صاغ منطلقات منهجه حين انطلق من هذا السؤال لتعميم⁽⁴⁾ بعض الحلول التي أعطيت لمسائل تختص بالمنهج وأصول العلم، كما أن العقلانية النقدية كانت نتاج محاولة لحل الإشكال الذي طرحه هيوم حول (إمكانية العلم) وفهم الثورة الأينشتينية، وقد جرى تعميم هذه العقلانية فيما بعد لتطال السياسة أو حتى الحياة الخاصة كما فعل بوبر، ولذلك يعتبر فايربند أن هابرماس كان على حق عندما اعتبر أن بوبر لم يتجاوز المدرسة الوضعية، وأن مثل هذا المنحى ربما يُرضي المفكرين المنمطين وفلاسفة الانضباط المدرسي، الذين يدعون إلى رؤية الحياة من خلال ما تطرحه المشكلات التقنية «غير مباليين بالكراهية والحب والسعادة إلا بما هي أبعاد تظهر في متون هذه المشكلات نفسها. غير أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار مصالح الإنسان وفوق كل شيء مسألة الحرية، أي أن نكون أحراراً من الجوع واليأس وتسلط الأنظمة الفكرية «المصابة بالإمساك»، وهو ما يختلف تماماً عن حرية الاختيار الأكاديمية، فإننا نكتشف أن مثل هذا المنحى يبقى الأشد سوءاً⁽⁵⁾. لماذا ؟ لأننا نبقي هنا كما يقول لنا فايربند في بحث عن الحقيقة من النمط التقليدي، أي القائم على القسمة المفروضة بتعبير فوكو، بين ما هو علم وما هو دون العلم أو خارج العلم... والتي تؤدي إلى إضعاف قوة الموجود الإنساني التي لا بد لصيانتها من إصلاح أو ثورة

(3) انظر: ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، ط1، دار التنوير، بيروت، 1984.

(4) Paul Feyerabend: Contre la Méthode, Éditions du seuil, 1979, P. 190.

(5) المرجع نفسه، ص 191.

علمية تجعل هذا البحث أقرب إلى التعبير اللاسلطوي وإلى تحقق الإنسان، بالمعنى الذي يذهب إليه كاركيكورد. هذه الأمنيات التي تترافق مع دعوة فايربند الأنثروبولوجية، لا تبقى خارج الحجاج المنهجي الذي يؤصلها ويسندها منطلقاً من أرض العلوم والتقنيات الحديثة نفسها، وذلك في قفزتين تؤدي كل منهما إلى مبدأ تنوع المعارف وتعايش اللغات، قفزة أولى من مبدأ الموضوعية إلى مبدأ تعدد مراتب الواقع، وقفزة ثانية من التصور التطوري للنظريات العلمية إلى مبدأ عدم المقايسة في ما بينها.

ضد الموضوعية

إنّ النقد الذي يوجهه فايربند إلى موضوعية العلم الحديث، من حيث إنه إدعاء بالاستثنائية بالحقيقة، يأخذ سبيله للانفتاح نحو نظرة جديدة للأنثروبولوجيا عبر التصديّ لعقد ثلاث: وضعية مدرسة فيينا، تكذيبية كارل بوبر وبرنامجية لاكاتوس. إنّ الوضعية الاستقرائية تتميز بنظر فايربند، من حيث إنها تدفع نحو تطور العلم بإزاحة النظريات التي لا تتمتع بسند إمبيريقى، فيما يزيح المذهب التكذيبي تلك التي لا تتضمن محتوى إمبيريقياً يجعلها تضاهي النظريات التي سبقتها، أي أنّ النزعات السائدة في ممارسات العلم كانت تستدعي دائماً استبعاد النظريات المتعارضة أو تلك التي يؤخذ عليها ضعف مضمونها الإمبيريقى. إنّ المذهب اللاسلطوي في المنهج يرسى دعامة الأولى لخطابه من خلال نقده للنظرة الوضعية لثنائية النظرية/الواقع. يدفع النقد هنا هذه العلاقة باتجاه يؤدي إلى استنزاف النظرة الاستقرائية المبسطة والوصول إلى مشارف النظرة التكذيبية. إنّ النظرية لا تتأسس ولا تنتزع من الواقع، بل من خلال صدم البداية، فعدم التطابق بين الاثنين لا يثبت أنّ النظرية خاطئة، بل في غالب الأحيان، أنّ البيّنة الواقعية نفسها معتلة أو حتى موهومة.

لكلّ نظرية واقعها

إنّ ما يطرحه فايربند هنا يتعلّق بكسر اللغة الشائعة في عصر معين وإدخال «لغة معاينة» جديدة؛ إذ الظاهرة التي ينطلق منها البحث العلمي لا تنفك عن اللغة التي تعبّر عنها، هذه اللغة التي هي بمثابة عمليات ذهنية تكون كظلال لا تفارق الحس، ولذلك يصعب فصلها عن الحواس، والتي اعتبرها كانط منطلقات العلم، فيما اعتبرها بايكون Bacon أفكاراً مسبقة لا بدّ من إزالتها، وقد جمع جاليلو بين الرايين لإرساء نظريته الجديدة حول دوران الأرض. وفي أي حال نحن لا نزال هنا مع فايربند في فضاء نقدي يحاول تقويض النزعة الاستقرائية والعلاقة الوضعية بين الواقعة والنظرية دون تخطي أفق الموضوعية؛ إذ الفكرة المنهجية هنا تتركز على مواجهة الاستقراء بالاستقراء المعكوس... خلخلة رسوخ الواقعة بانقلابات لغوية على مستوى النظرية. إنّ كلّ شيء يوحي هنا بأن الخطاب اللاسلطوي لم يتجاوز العتبة البوبرية، التي تبدأ من رفض

إمكانية الاستقراء من أصله. غير أنَّ الاتجاه الفعلي لهذا الخطاب سوف يجعله الأشدَّ تصدياً وفضحاً لهذه النزعة الأخيرة، ذلك أنَّ إرساءه لاستقلالية اللغة النظرية وقدرتها على بناء واقعها سيدفع به إلى آفاق منهجية جديدة هي بمثابة أصقاع لم يبلغها أحد من قبله.

إنَّ النظرية الجديدة تتأسس برأي فايربند انطلاقاً من فرضيات لا تتلاءم مع نظريات أخرى مترسخة أو مع وقائع ثابتة، وهذه الدعوة لا تتعارض ظاهراً مع مبدأ القطع المنهجي. غير أنَّ الواقع هو عكس ذلك؛ إذ إنَّ ترسُّخ النظرية الحديثة لا يمكن، بالنسبة للمنهج اللاسلطوي، أن يوفَّر معياراً للحكم على خطأ النظريات السابقة، فهنا مبدأ القطع المنهجي العقلاني ومبدأ التكذيب البوبري لا يشتغلان إلا كمبدأين انتقاليين عمليين يمهِّدان لتعدد النظريات. وبالفعل لا شيء يثبت أنَّ هذا التعدُّد يؤدي حكماً إلى الإلغاء أو الاستبدال أو وجوب الدفع نحو التشابه والتوحد أو التخطي، أي أنَّ لكلَّ نظرية أن تخلق واقعها وترسُّخه من خلال ترسُّخ مبادئ انشقاقها اللغوي ونشر لغتها بتسريع أطر تداولها، وهذا ما يكسب ثنائية الواقع/النظرية هنا دلالة جديدة ومفاجئة. إنَّ كلَّ نظرية تكتشف بلغتها الجديدة وقائع جديدة، غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ النظرية هي نظرة جديدة إلى الواقع، بل سبيلاً فعّالاً إلى واقع جديد. ومن هنا، لا يوجد واقع واحد، وهذا يقود فايربند إلى الدعوة إلى التعددية المنهجية، إذ علينا «أن نقارق الأفكار بأفكار أخرى وليس بالتجربة، وعلينا أن نحسِّن المفاهيم التي فشلت في المعركة بدل التخلي عنها. وانطلاقاً من ذلك يمكن للعالم أن يعود إلى نظريات الإنسان والكون التي يجدها في سفر التكوين وpimander (أو الخطاب الهرمسي) واستخدامها للحكم على مدى نجاح التطورية أو الأفكار الحديثة، وقد يجد مثلاً أنَّ النظرية التطورية ليست على هذا الحدِّ من الصحة أو أنها لا تتمتع بهذه الكاشفية التي تُعطي لها في العادة، وأنه ربما كان من الأفضل استبدالها بنظرية التكوين الدينية بعد تحسينها، وهكذا فإنَّ المعرفة لا تبدو كسلسلة من النظريات المتناسقة والتي تتجه لتصب في نظرة مثالية، إنها ليست مسيرة تقدمية نحو الحقيقة بل محيطاً دائماً الإتساع من البدائل التي تتسم بعدم التلاؤم وعدم المقايسة»⁽⁶⁾.

وقبل الإبحار في هذا المحيط، وفهم قانون عدم المقايسة الذي يحكم استقلالية جزره، لا بدَّ من التركيز على هذه القفزة المفاجئة التي تُعطي لمبدأ القطع المنهجي ومبدأ التكذيب البوبري دلالات جديدة تفتحهما على أفق كانا معذَّين لإغلاقه، إذ المبدأ الأول يرسم لنا جداراً لا يمكن تجاوزه، بين مدينة العلم الحديث وبين ما هو خارج جدرانها من لغات تعبّر عن معارف زائفة ونظريات طواها التاريخ وتعود إلى مجموعات همجية أو إلى الأقدمين، الذين منع الزمان إكتمال عقولهم، فيما يسجننا المبدأ الثاني،

(6) المرجع نفسه، ص 27 وص 104.

بالرغم من تصويره الحقيقة وكأنها أشبه بمثل خارج العقل والطبيعة يستحيل على البشر بلوغها، في «المعطي الواقعي الثابت» الذي يتخذ منه محكاً أو مبرداً لنظريات متنافسة في حلبة داروينية، حيث البقاء للأصلح. وكل شيء هنا يجعلنا نتوقع لبرهة إلتقاء فايربند مع زميله وصديقه فيلسوف العلم المشهود له هو الآخر عالم الرياضيات إيمر لاکاتوس. إنهما يلتقيان على شعار يُسقط قيادة العقل للنشاط البحثي؛ ففي البحث لا فضل لشيء على شيء، إذ كل شيء حسن. غير أن شيئاً ما يشد لاکاتوس، بالرغم من تحرزه بهذا الشعار، إلى داخل أسوار العلم. إن لاکاتوس يخضع العلم، وفعلياً مناط الحياة الفكرية ككل، لبعض المعايير الثابتة. إنه يجعل العلم عقلانياً، وهذا يعني أن المعايير العلمية يجب ألا تخضع لأي معايير من نوع آخر. فلتن كان العلم قابلاً للانخراط في إطار أوسع، فإن ذلك يجب ألا يؤثر على طبيعته، إذ لا بد من أن يحافظ العلم على هويته، كما أنه يجب أن يكون لهذه المعايير قدرة على الكاشفية لا يوفرها إلا النشاط البحثي المؤسسي. ولكن، ماذا يضمن سلوك المؤسسات التي تقود الأبحاث وتوفر الأموال بالنسبة لصيانة هذه المعايير؟ لا أحد يجيبنا فايربند؛ إذ من طبيعة الأمور في حقل الأبحاث الراهن أن يتأثر العلماء بتوفر الدعم المالي والمعنوي بعد أن ابتعد البحث التقني عن المغامرة الفلسفية وأصبح تحقيق البرنامج ومعياري نجاحه مرهونين بدعمه وسبباً لمتابعة العلماء تحقيقه أو اتخاذ «قرارات» للتخلي عنه والحكم بفشله.

إلا أن هذه القفزة المنهجية التي تتخطى عقد فلسفة العلم المتمثلة في القطع المنهجي العقلاني، وفي التكذيب البوبري، والبرنامجية المؤسسية، لن تتمتع بقوة الإقناع الفعلية، إلا إذا اكتشفنا ما يستخدمه فايربند من آليات لغوية نظرية لتأصيل مبدأ تعدد الواقع، الذي يُفجر حدود لغة العلم وينزع منها قوة احتكار الحقيقة. إن قوة الأطروحة اللاسلطوية تأتي من كونها تنطلق من مقولة تفجير وحدة اللغة العلمية الحديثة وتكسير حدودها لإرساء قواعد أنثروبولوجية تقوم عليها مبادئ التعارف والتداول بين الأنا والآخر، الآخر الثقافي والآخر التاريخي. إن صلب هذه الأطروحة أو نواتها الصلبة يكمن في تبيان فايربند لأصول مبدأ عدم المقايسة ولمفاعيله المنهجية الحاسمة.

مبدأ عدم المقايسة

في بداية عرضه لهذا المبدأ، يقيم فايربند نوعاً من التماثل بين النظريات العلمية: نظرية الحركة عند أرسطو، نظرية النسبية، نظرية الكونتا، النظرية الكلاسيكية والحديثة حول الكون، وبين اللغات الطبيعية، وهو أمر يعين منذ البداية التجاذب بين هذا المبدأ والرؤية التعددية للغات التي تأصل عليها تيار ما بعد الحداثة ومدرسة أكسفورد للتحليل اللغوي. إن شيئاً ما يجعل هذا المبدأ، الذي يُستخدم لفتح العلم من جديد على

المعارف المتنوعة، مشدوداً إلى ميدان اللغة، فهو ينتمي إلى عالم التصنيفات الباطنية⁽⁷⁾، ويُحدث تبدلات كبرى في الدلالات والمفاهيم، ولذلك، فإنَّ تعريفه بصيغة ظاهرية يبقى شبه مستحيل، وهو يطال ميادين متنوعة تبدأ بعالم الرسوم مروراً بعالم الفن والهندسة لتطال النظريات السوسولوجية وتلك الخاصة بالعلوم البحتة.

استحالة العبور: نيوتن وأينشتاين

أما المعنى الجامع لهذا المبدأ، الذي يجعله منطبقاً على هذه الكثرة المتنوعة من النظم⁽⁸⁾، فهو أنه في جوهره يدلُّ على استحالة العبور بين بعض النظم التي تستخدم منطوقات متشابهة، ولكن في ألعاب لغوية متباينة لغياب الأصل الموحد بينها أو التي يمكن أن تُحمل عليه. إنَّ مَثَلَيْنِ مبينَيْنِ يستخدمهما فايربند هنا لإيضاح آليات المبدأ: إنَّ الفيزياء الكلاسيكية كانت قد حدّدت مفردات وقواعد إشارية لتصف بعض الخصائص التي تؤصّل بعض الموضوعات الفيزيائية مثل الشكل، الكتلة، الحجم، المدة... إلخ. ويفترض النظام المفهومي المرتبط بهذه المفردات على الأقل من خلال أحد تأويلاته المتعدّدة أنَّ خصائص الموضوعات لا ينفك عنها ولا تتبدل إلا بفعل تدخّل فيزيائي مباشر، وهذا ما يشكّل أحد المبادئ الشاملة الذي تقوم عليه الفيزياء الكلاسيكية. أما النظرية النسبية فتستتبع في المقابل، على الأقل وفق تأويل أينشتاين وبوهر Boher، اعتبار أنَّ هذه الخصائص نفسها المتمثلة في الأشكال والكتل والمدد هي بمثابة الروابط بين الموضوعات الفيزيائية وبين أنساق من الإحداثيات التي قد تتبدّل دون أي تفاعل فيزيائي بمجرد استبدال نظام من الإحداثيات بنظام آخر. إضافة إلى ذلك، فإنَّ النظرية النسبية تزودنا أيضاً بمبادئ جديدة لبناء وقائع ميكانيكية أو آلية، وهذا لا يعطي فقط للنظام المفهومي الجديد قدرة على نفي وجود بعض الحالات والوقائع الكلاسيكية، بل إنه لا يسمح بصياغة منطوقات تعبر أو تدلّ على مثل هذه الحالات أو الوقائع، إنه لا يشترك مع النظام السابق في أي منطوق على الإطلاق ولا يمكنه أن يحقّق مثل هذه المشاركة، وهو ما قد يدفع بالمنظار البوبري إلى اعتبار أنَّ هذه الحالة هنا تقدّم مثلاً صارخاً على التقدم بالتكذيب. غير أنَّ لا شيء في الممارسة النظرية التاريخية إلا ويكذّب هذه النظرية التكوينية؛ إذ النظريتان، اللتان لا تلتقيان على نظرة واحدة للكون تتأصلان عليها وتستخدمان منطوقات واحدة للدلالة على مفردات نظرية متباينة من جميع حيثياتها، تتعايشان مع بعضهما البعض وتؤثّر كلّ واحدة منهما في نطاقها، مما يدلّ على كون هذا النطاق يشكّل في كلّ مرة واقعاً حقيقياً يتناسب مع كلّ واحدة منهما.

(7) كَنَّاك عن هذه التصنيفات يشير فايربند إلى انحصار استخدام لفظ «ذا» «The» بأسماء الإشارة دون غيرها وذلك بالحدس ودون أي قاعدة صريحة. انظر:

Paul Feyerabend: *Contre la Méthode*, Éditions du seuil, 1979, P. 247.

(8) انظر بهذا الشأن مقالة مصطفى الحرازين: «علم اجتماع الدين وحدود المشروعية»، جريدة السفير، 1998/11/12.

الإنيّة السلطوية

أما المثل الثاني فيدور حول أنماط التمثّلات التي كانت مستخدمة في اليونان في الأزمنة الغابرة؛ هذه الأنماط لم تكن تعكس نوعاً من عدم الكفاءة الفنيّة أو الاهتمامات الفنيّة الخاصة، بل كانت تعطي صورة صادقة عمّا يميّز هذا العالم من أنماط شعور وتفكير وتبصّر خاصة بالإنسان الغابر. هذا العالم كان عالمًا منفتحاً لا تجتمع عناصره بفعل إحالتها إلى جوهر كامن. إنها ليست ظواهر تؤول بردها إلى هذا الجوهر. وأحياناً تتداخل هذه العناصر لتتشكّل تجمّعاً، حيث العلاقة بين الجزء والمجموع لا تشبه العلاقة بين الجزء والكلّ الطاغي؛ فتجمّع العناصر المخصوص المسمّى إنساناً كان أحياناً يُزار أو يُسكن من قِبَل بعض الحوادث الذهنيّة، التي قد تمكث فيه أو يمكن أن تأتيه من خارج كأي شيء آخر، أي أنّ الإنسان مركز تبادل أو تداول أكثر مما هو مصدر أوحد للأفعال، أي إنّيّة؛ فالإنّيّة الديكارتية لا تجد أي أصل لها في مثل هذا العالم الذي يمنع إطلاق أي برهان على الطريقة الديكارتية.

يسدّد المثل الأول لعدم المقايسة ضربة قاسمة لوحدة العلم التصورية القائمة على استبدال النظريات وإرجاعها إلى أصل عقلاني واحد أو إلى لغة مثالية منطقية على الطريقة البوبرية؛ فيما ينال المثل الثاني مباشرة من منبع هذه العقلانية الغربية، أي من الإنّيّة المرتدّة على نفسها، والتي تجعل من إعادة بنائها للعالم المنطلق الفعلي واللغوي لعقلانية مكتملة ونابهة، لغة تنطلق من لفظة أنا لتضرب التداول بين عناصر الداخل، داخل الوجود الإنساني، الذي يبقى منفتحاً على الخارج وغير متميّز عنه: إنّ استحالة العبور بين جميع منظومات المنطوقات والأفعال، تستدعي فجأة مبدأ آخر معاكساً يتمثّل في انفتاح الذات الإنسانية على جميع النظم.

لغة التمني أم لغة القرآن ؟ .

غير أنّ التبصّر في هذين المثلين يقودنا إلى التدقيق في مناهج مبدأ عدم المقايسة وفي درجات صلاحيّته إذا ما أخذ بعين الاعتبار تنوع اللغات وعلاقتها بمراتب وأصناف من الأفعال؛ إذ فيما يُبيّن لنا المثل الأول إمكانيّة تعايش النظريات الفيزيائية الكبرى في عصرنا الراهن، النظرية النسبية، نظرية الكونتا، النظرية الفيزيائية الكلاسيكية، انطلاقاً من تعدّد الأكوان أو مراتب الواقع، فإننا لا نجد بالنسبة للمثل الثاني سبيلاً يمكننا من المرور انطلاقاً من عدم المقايسة بين معالم الأنا الديكارتية والوجود الإنساني في فجر اليونان إلى قواعد الأفعال والمنطوقات التي تجعل التعايش ممكناً بين هذين الاثنين. وهذا ما يثبت أنّ عدم توفر سبُل العبور بين نظامين من المنطوقات لعدم توفر الأصل الموحد بينهما لا يقود بالطبع إلى القول بعدم تداخلهما في حقل الأفعال، أو إذا ما أخذت المنطوقات بوصفها أفعالاً. ولكن هذا التباين بين مرتبة المعنى ومرتبة الفعل لا يقلل مما لمبدأ عدم المقايسة من كاشفيّة، وذلك لأنّ هذا المبدأ هو بالضبط الذي يطرح

السؤال حول هذا التباين، بما هو سؤال تتطلب الإجابة عنه انفتاح الذهن على قضايا لا تتضح بمنطوقات العلم ولا حتى بمنطوقات فلسفة العلم اللاسلطوية. لماذا، ومتى يتعطل مبدأ عدم المقايسة، فيقتصر التعبير عنه على ألعاب لغوية إشارية لا تؤسس إلا لخطاب يقوم على لغة التمني التي لا تفتح معابر جديدة في حقل المنطوقات والأفعال، تجعل التعايش هدفاً جاذباً لممارسة العلم، بما يؤدي إلى ردع لغته من الاستئثار بالحقيقة ومنعه من فرض قانون التشابه والتناوب؟.

إنّ النزعة اللاسلطوية تلفتنا إلى أنّ الإبداعات العلمية لم تكن بحاجة إلى برمجة ولم تتشكل بقوة عقلانية الذات المهيمنة، بل بسلسلة النقلات الحرة التي لا تتناسب مع نواة «الحكمة العلمية»، المشتركة التي يربطها لاكاتوس بإعادة بناء العلم لقواعد العقلانية. غير أنها لا تفسر لنا بالمقابل لماذا استطاعت هذه الحكمة أن تفرض نفسها كمرجعية علمية وأن تهمش المرجعيات الحرة. إنّ الفكر اللاسلطوي ينتقل فجأة، دون التبصّر بهذا الفشل، إلى صياغة جملة تساؤلية أمرية بالمعنى الكانطي⁽⁹⁾: ماذا يجب علينا أن نفعل؟. ولكن بالرغم من أهمية هذه الجملة التي تضع المثقفين الحديثين في بلادنا، الذين يبنون هجومهم على الدين على «حكمة العلم»، في موضع فقدان المناعة لعدم توفر المشروعات، فإنها تقود فايربند إلى صياغة خطاب سياسي يدعو به إلى فصل العلم عن الدولة. غير أنّ مثل هذا الخطاب لا يكمل فعلياً التفكير بمبدأ عدم المقايسة ولا يستكمل قواعده. إذ ما يُظهر أسباب تعطل هذا المبدأ هو اجتياح الإنية المركزة مثلاً لمبدأ العالم الغابر، حيث الوحدة الذهنية تتألف من أحداث متعدّدة ومتنوعة لا يصفها الفرد، الذي تبقي وحدته الفيزيائية تألفاً من أجزاء مختلفة، إنما تعينها ماهية النظام اللغوي الذي كان وجوده يقوّي الممانعة ضد تمرکز هذه الإنية السلطوية، أي لا بدّ هنا من طرح سؤال يتعامل مع الفعل السياسي والفعل اللغوي انطلاقاً من مبدأ عدم المقايسة نفسه.

وأننا ونحن نحافظ على موقف الاستماع لأطروحات فايربند اللاسلطوية، حريصون على عدم التسرع بتأويلها نظرح، من موقع دلالي وفعلي يخصنا، إمكانية توفر نظام لغوي يتيح لنا تحويل هذا المبدأ إلى مشروع فعلي بما هو نظام قائم وقابل للتحويل إلى فاعلية لا سلطوية، تنشئ رابطة جمعية تعمل على صيانة التعايش بين الجماعات بما هو استكمال للتعارف بين اللغات المتنوعة. إنّ ما يجب أن يتوفر في هذه اللغة هو بداية تكثيفها لمبدأ عدم المقايسة دون الوقوف عند هذا المبدأ بوصفه نظاماً مطلوباً لجملة التمني، أي نظاماً لغوياً يوفّر الفاعلية الكفيلة لدرء تمرکز الانا. ما هي نوعية هذا النظام اللغوي القادر على الدمج بين الإقرار بعدم المقايسة وبين الانظمة الرمزية والإشارية

(9) حول هذه النقطة أنظر:

وفي الوقت نفسه توفير القدر المطلوب من الفاعلية لتحقيق هذا المبدأ، بوصفه يتضمن لغة تقليدية أمرية لا يمكن أن تركزها الأنا وتجعلها أصلاً لا ينشئها أو يتحول إلى مرجعيتها؟. إنَّ ما قاد استتباع الدولة الحديثة للعلم هو بالضبط المبدأ الذي يشير إليه فايربند والذي يجعله أصلاً للحدثة، أي مبدأ الإثنية العقلية؛ وشعار فصل العلم عن الدولة لا يتحقق إلا بتوفر نظام من المنطوقات والأفعال يتميز بما أشرنا إليه من مواصفات. ولكن، هل يمكن أن تتوفر مثل هذه الفعالية اللغوية التي تستخدم الجمل الأمرية وتمنع في آنٍ معاً تشكُّل إثنية متركزة أمرية. إنَّ مثل هذا النظام اللاسلطوي الذي لا يخلو من جُملي أمرية بحاجةٍ إذن وببساطة إلى جُملي أمرية غير عادية، وكذلك إلى آليات قادرة على استعادة المتنوع وغير المقابل للمقايضة من الأنظمة وإدارة مبداءها، دون التحول إلى مبدأ يلغي تنوع جُمليها وفاعليَّاتها، أي أن يكون مبدأً للتوحيد دون أن يوحد الأنظمة الأخرى برموز أو فاعليات تكون من طبيعتها، ومن هذه الحيثية لا تتوفر فيها شروط وقائية من الاندفاع لاجتياحها أو تغيير وقائعها أو حجم مشروعاتها.



إنَّ الخطاب اللاسلطوي في فلسفة العلم في الغرب يدفعنا إلى ضفاف هذا السؤال، حين يعتبر أنه لا بدَّ من استكمال شعار «فصل الدين عن الدولة» بشعار «فصل العلم عن الدولة». ومن السهل هنا الاستناد إلى الشعار الأول لتسليط الثاني على الإسلام. غير أنَّ مثل هذا التأويل للخطاب اللاسلطوي يخون مآربه قطعاً ويبقى غير متضمَّن فيه ولا ينتج إلا من موقع خارجي يتماسك بوظيفة المثقف المحلي الحديث الكامنة في تسليط أي خطاب غربي على الإسلام دون التبصر بمبدأ اللامقايضة نفسه الذي يجعل الكلام هنا عن الدين مغايراً عما تستدعيه آلية اشتغال فكره. إننا ننطلق هنا من موقف منهجي يتوخى التمتع بفضيلة الاستماع إلى الخطاب اللاسلطوي في فلسفة العلم بما هو تعبير عن خاصة لا تنفك عن العلم والتقنية الحديثة يحجبها في العادة إخضاعهما لمبدأ سيادة الدولة الطاغية، وهي تلك الخاصية التي يعبر عنها هيدغر عندما يتكلم عن لغة المنح التقنية، وليوتار عندما يرى أنَّ التقنية كخطاب يعبر الإنسان بما هو محطة وصل تسهم في المنحى الوجودي العام الذي يقود الموجودات إلى التواصل والتكثف. وبهذا المعنى فإنَّ الخطاب اللاسلطوي لا يسمح لنا فقط بمواجهة الخطاب السياسي/العلمي، بل وما هو أهم، أي بإعادة فهم اللغة الدينية بسياق هذا التواصل المتضمَّن في الأصل في صلب رسالتها، التي تتخذ في الإسلام صيغة لغوية فريدة تصلح كمدخل يعطي دلالات جديدة للشروط التي يتطلبها تحقيق انضباط مبدأ عدم المقايضة، وبالتالي انفتاح العلم وتعايش المعارف.

إنَّ شرط تحول الاستماع إلى لغة الغرب إلى فضيلة تفتح سبيلاً للتعارف يكمن في

تجارب التفكير الإسلامي مع هذه الرسالة اللاسلطوية الآتية من فجر العلم والتقنية⁽¹⁰⁾، بما ينقذها من الارتطام بنواة لغة العقلانية المتسلطة التي تستعد دائماً لجذبها وإطفائها. وهذا التجارب لن يتم إلا بإعادة النظر في أصول القراءة بلغة الوحي لا لنبدز الموروث، بل لإثبات أنه لا يمثل النظام التفسيري أو التأويلي الوحيد الممكن انطلاقاً من هذه اللغة. ويبدو لنا، أن الأصول التي تركّز خاصية لغة الوحي في الإسلام، تفتح مثل هذا السبيل وتعطي إمكانات فعلية لالتقاط ما هو حي في رسالة فلسفة العلم اللاسلطوية. أفلا تتأسس هذه الأصول على مبدأ إعجاز لغة القرآن الذي يميّز رسالته اللغوية. إن لغة الوحي تميّز نفسها في الأصل بما هي لغة لا تتردّد ولا تعبر إليها أية أنظمة لغوية إنسانية. إن هذا ما يجعلها حياً. إنها منظومة تقيم مبدأ عدم المقايضة بصيغته المكتملة وتوفر، بما هي كذلك أي بما هي لغة لا تقبل التحويل إلى أية لغة أخرى ولا تحتاج إلى إثبات مشروعيّتها إلى استهلاك دلالات اللغات المستقلة من حيث قواعدها عنها، إمكانية التقيّد بقواعد أمرية دون وجود مركز أمري قابل لأن تستأثر به أية فاعلية قابلة للتموضع بأي إنية إنسانية متمركزة، بما هي مناط تشكّل السلطة القهرية «ولكل وجهه هو مولياها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن الله على كل شيء قدير» (البقرة: 148).

لقد كان لفلسفة العلم اللاسلطوية أن تفتح أفقاً لتداول معقّ في الغرب يتركّز على سبيل التخلص من هذه الإنية ويتمثّل في هموم التواصل انطلاقاً من مفاهيم التداول، التي تسعى إلى تحرير التلفظ من تركّز القوة والسلطة. ألا تستأهل هذه المحاولة الاستماع إليها أو حتى السعي إلى ملاقاتها عبر التبصّر، بمعنى أن تكون رسالة الوحي في الأصل رسالة لغوية تكتسب قوتها بالنسبة إلى اللغات الأخرى من المبدأ نفسه، الذي يجعلها غير مهيمنة، وهو ما يجعلها السبيل الفعلي، الذي يحول مبدأ عدم المقايضة إلى وسيلة فعّالة تمنع امتلاك الدولة لحق التشريع، وتفصل من هذا المنطلق بين الجملة الإلهية التشريعية وبين الجملة السياسية الإجرائية من حيث مصدرها فصلاً يتأسس عليه مبدأ عدم المقايضة ويكتسب منه قوته كأصل لمشروع فعلي لاستعادة طاقة العلم في سبيل إحلال مبدأ التعايش والتعارف؟.

(10) راجع: نظير جامل: أوام الديمقراطية: الإسلام، الحداثة، ما بعد الحداثة، مصدر تقدّم ذكره.